# CIÊNCIA E RELIGIÃO NA ÁFRICA E NO OCIDENTE

WILSON TRAJANO FILHO
Universidade de Brasília

O que justifica o consumo de tinta e papel, de tempo e energia intelectual para lidar com uma seleção de ensaios que já foram previamente publicados há mais de dez anos? Este é o caso do recente livro de Robin Horton, que reúne nove ensaios sobre alguns dos mais clássicos e caros temas da Antropologia*. As respostas à pergunta inicial são variadas e incluem a extrema coerência do autor, o fato de ele ocupar uma posição de certo modo estranha no *ranking* intelectual da disciplina, de ser em larga medida pouco conhecido-lido no Brasil e, sobretudo, por serem ensaios densos, bem argumentados, provocativos em vários níveis e que continuam a fazer muito sentido nos dias atuais.

Precedido por uma Introdução, em que o autor explicita seus objetivos e sumariza o conteúdo dos diversos ensaios, e concluído com um longo Posfácio, em que Horton realiza um balanço crítico de sua abordagem e trajetória, o corpo do livro é organizado em três partes. A primeira, intitulada *Beginnings*, se compõe de um único ensaio "A Definition of Religion, and its Uses", publicado originalmente em 1960. *Mainly Critical* é o nome da segunda parte do livro, composta por "Neo-Tylorianism: Sound Sense or Sinister Prejudice", publicado em 1968; "Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution", de 1970; "Back to Frazer?", o único ensaio não publicado anteriormente, baseado em uma conferência dada por Horton na Universidade de Cambridge em 1987; "Professor Winch on Safari", saído

* *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science.* London: Cambridge University Press, 1993. 471 pp.

**Anuário Antropológico/94**
**Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995**

em 1976; e "Judaeo-Christian Spetacles: Boon or Bane to the Study of African Religions?", publicado em 1984. Segue e conclui o livro uma parte denominada *Mainly Constructive*. Pertecem a ela os ensaios "African Traditional Thought and Western Science", de 1967; "Paradox and Explanation: a Reply to Mr. Skorupski", saído em 1973; e "Tradition and Modernity Revisited", publicado originalmente em 1982.

A Antropologia, como disciplina, se define em grande parte pela demonstração de que a experiência humana no planeta corresponde à oposição aparentemente contraditória entre unidade e diversidade. Proposição que parece não necessitar demonstração e plenamente assumida pela cultura antropológica, no entanto tem sido afirmada de um modo enviesado, que privilegia a diversidade, desde a vitória de Malinowski sobre os intelectualistas de gabinete de então; vitória para a qual foi decisiva a entrada em cena de uma poderosa arma metodológica: o trabalho de campo. Desde então, a etnografia, com sua ênfase na descrição de um outro (humano por axioma) radicalmente diferente, adquiriu uma proeminência tal que passou a ser um quase sinônimo de Antropologia. E neste processo, a oposição que marca a experiência humana se transformou: a diversidade deixou de ser englobada pela unidade, que, por assim dizer, foi deslocada para além das fronteiras da disciplina e alocada na biologia, genética e psicologia (a despeito de Lévi-Strauss).

Horton tem sido um dos poucos antropólogos que, desde os anos 60, ainda insiste em navegar contra o vento e se engajar na construção de um programa teórico que resgate, sem ofuscar as diferenças, a continuidade e, por trás desta, a unidade da experiência humana. Nos artigos publicados ao longo de cerca de 30 anos que compõem este livro encontra-se esse esforço. Posta de maneiras variadas, a afirmação de uma continuidade entre o tradicional e o moderno ganha a forma de um provocativo elogio à Frazer como um homem que, embora "wore a supercilious white mask, carried a brownish heart in his chest" (: 108). Passa por uma leitura cuidadosa, mas absolutamente não ortodoxa, de Durkheim, que, em vez de apontar para uma oposição entre o tradicional e o moderno baseada no declínio da importância do sagrado nas sociedades complexas, afirma uma continuidade entre essas configurações e entre a religião e a ciência. Termina com a apresentação de um programa para o estudo comparativo dos sistemas de pensamento humanos. Em seu dizer:

> Basic to this program is the assumption of a strong core of human cognitive rationality common to the cultures of all places on earth and all times since the dawn of properly human social life. Central to this "common core" of rationality is the use of theory in the explanation, prediction and control of events. Central too is the use of analogical, deductive and inductive inference in the development and aplication of theory [: 342-43; ver também 347-48].

Para uma melhor avaliação dos argumentos de Horton, entro em mais detalhes. Seu ponto de partida foi buscar uma definição de religião que desse conta dos fatos etnográficos obtidos por ele em seu trabalho de campo entre os Kalabari do delta do rio Niger e de material etnográfico africano recolhido por outros etnógrafos, de modo a compreender em mais profundidade os sistemas religiosos africanos. Resultou desta tentativa um eixo central de argumentos que percorre toda sua obra posterior sobre os sistemas religiosos e sobre a relação entre ciência e religião, grande parte dela reproduzida neste livro. Horton adota uma definição implícita de religião que é tyloriana. Parte da idéia de que a religião se baseia na crença em seres pessoais não humanos (deuses, espíritos, entidades) e que a relação entre os homens e essas entidades não observáveis é função de algumas variáveis próprias das relações humanas. Horton se detém em duas variáveis da vida religiosa, todas duas derivadas da interação humana na sociedade: a comunhão e a manipulação — essa última também chamada nos ensaios posteriores de explicação/predição/controle. Por comunhão ele entende o aspecto da vida religiosa em que a relação entre o homem e seu(s) deus(es) é algo que possui um valor intríseco, é um fim em si mesmo. Manipulação é o aspecto da vida religiosa pelo qual os homens tratam o mundo não observável dos espíritos como um meio para se alcançar determinados fins. Visto por este último ângulo, a religião seria um sistema de teoria e de práticas voltadas para a explicação, predição e controle dos eventos que têm lugar no mundo da vida cotidiana.

Embora Horton perceba as duas variáveis como inerentes aos sistemas religiosos, sua ênfase recai na variável explicação/predição/controle. Assim, em seu clássico e tão polêmico ensaio de 1967, "African traditional thought and Western Science" reproduzido como capítulo 7 deste livro, Horton vai afirmar a existência de certas características da vida cognitiva que são comuns ao pensamento do Ocidente moderno e da África tradicional. Mais especificamente, vai apontar para uma série de continuidades cognitivas entre o pensamento científico ocidental e o pensamento religioso africano de

modo que ambos possam ser compreendidos como sistemas de teoria voltados para a manipulação dos eventos mundanos. São contínuos porque, como sistemas de teoria, são construídos por meio das mesmas operações básicas do pensamento, isto é, baseados na articulação de dois níveis da interação cognitiva humana com o ambiente presentes em África e no Ocidente: o nível da teoria primária (do senso comum, dos objetos observáveis e manipuláveis) e o da teoria secundária (do discurso teórico, das entidades não diretamente observáveis, do que é escondido)[1].

Associados à continuidade, Horton destaca também os contrastes existentes entre os sistemas de pensamento africano e ocidental. No artigo de 1967, estes contrastes são explicados como derivados do que ele chama, seguindo Popper, de predicamentos abertos e fechados que caracterizam as duas configurações sociais. Nas sociedades africanas, onde prevalece o predicamento fechado, não há uma consciência desenvolvida de alternativas teóricas e há uma grande ansiedade com relação às possíveis ameaças ao sistema de teoria prevalecente. Nas sociedades abertas, o Ocidente, o caso é o reverso. Assim, a ausência de alternativas é indicada por uma série de características: a) por uma atitude mágica frente às palavras, de modo que idéias, palavras e realidade sejam tomadas como sendo intrinsecamente ligadas e indissociadas; b) pelo fato de a teoria estar associada não a outras idéias, mas a ocasiões e eventos pontuais; c) por uma ausência de reflexão sobre as regras que governam o pensamento; e d) pelo fato de que, embora voltado para a explicação, predição e controle dos eventos do mundo cotidiano, o pensamento seja influenciado por outros fatores como as necessidades emocionais e estéticas.

A presença de ansiedade frente a possíveis ameaças ao sistema é indicada por a) uma atitude protetora para com o sistema de teoria, especialmente nos casos em que ele fracassa; b) a presença de explicações baseadas em seqüências causais convergentes, típicas do processo de adivinhação; c) a ausência de um método experimental; d) a ausência da confissão de ignorância frente a qualquer tema cosiderado importante; e) a ausência das noções de coincidência e probabilidade; f) uma atitude protetora frente ao sistema de categorias, especialmente manifestada na presença maciça de

1. Ver especialmente o capítulo 9, pp. 320-28.

tabus; e g) uma concepção negativa da passagem do tempo e uma ênfase epistemológica no passado.

Como seria de se esperar em face dos argumentos esboçados acima, as análises de Horton causaram uma polêmica imensa. As críticas vieram dos mais diversos campos do pensamento antropológico. Eurocêntrico e arbitrário em sua comparação com o Ocidente, e por isto incapaz de perceber que a religião africana estrutura as situações em termos da convenção e do julgamento normativo, e não no idioma da racionalidade e da ciência ocidental; que tal abuso com as analogias o conduziria ao ponto onde Frazer parou: a afirmação da falsidade dos ritos mágicos (Tambiah 1985: 83). Positivista e empiricista lógico; portanto, fora de moda (Peek 1991). Infrator da regra básica da comparação que afirma ser impossível comparar tomates com batatas — no caso, o pensamento religioso africano com o pensamento científico ocidental (Goody 1977: 38). E daí não ter percebido que o essencial da religião não é a explicação, predição e controle dos eventos do mundo cotidiano, mas "metaphorical adumbration of earthly matters which defeat the resources of literal language (Fernandez); achievement and maintenance of communicative success (Habermas); promotion of awareness of the transcendent (Tambiah); communion with the world (Grinevald, Tambiah); the building up of elaborate self-referential structures, apparently as ends in themselves (Lawson and McCauley); solving semeiological and semantic puzzles (Devisch)" (: 349-50).

A todas essas críticas Horton responde detalhadamente nos ensaios da parte intitulada *Mainly Critical* e no Posfácio. À acusação de eurocentrismo, Horton argumenta que a comparação África/Ocidente, longe de ser arbitrária, é inescapável na medida em que o estudioso de qualquer sistema de pensamento africano necessita de uma linguagem com status mundial que lhe forneça os termos e o aparato conceitual necessário para uma tradução (: 162-63; 302-303). À acusação de infringir a regra básica da comparação, Horton argumenta acertadamente que esta regra é simplesmente um apelo ao consenso estabelecido, que ignora que o avanço do conhecimento está baseado precisamente na vontade de romper com intuições estabelecidas sobre o que é similar e o que é dissimilar (: 348). Quanto à crítica de que argumentar em favor da variável explicação, predição e controle dos eventos é perder a essência da religião africana, Horton se volta para os dados da etnografia africana, onde as evidências em seu favor abundam (: 178 e 306). Quanto à crítica relacionada de abuso das analogias que conduziria à

afirmação da superioridade cognitiva do pensamento moderno, Horton é certamente mal lido por Tambiah e outros críticos. Em diversas passagens do livro ele aponta para a eficiência e eficácia das teorias religiosas africanas em diversos domínios, chamando a atenção do quanto certas áreas da medicina ocidental, especialmente a das doenças psicossomáticas, já aprenderam e ainda têm a aprender com as teorias africanas. Uma de suas conclusões sobre isto: "On the question of cognitive superiority, then, our answer must be: it depends on the domains in which the theorizing is being carried out. 'Yes' in the domain of non-living beings. 'No' in the domain of human social life. 'Perhaps' in the middle" (: 337). Mas, apesar dos riscos, ele não passa por cima da questão central, que se refere mais à eficácia do que à superioridade cognitiva: mantém que há certos critérios para avaliar a eficácia cognitiva que, embora elementares, são universalmente reconhecidos e que podem ser utilizados em estudos comparativos entre diversas culturas, critérios que têm a ver com a capacidade de os sujeitos de uma visão de mundo se imporem sobre o meio ambiente e sobre outros seres humanos. Mas ressalta que isto não sigifica que o balanço seja sempre favorável ao Ocidente moderno (: 382-83).

Puramente rotuladora é a acusação de positivista. Em algumas passagens do livro Horton devolve a acusação, argumentando que tem sido uma concepção implicitamente positivista de ciência, comum entre antropólogos da estirpe de Leach, Malinowski, Gluckman e outros, que tem dado sustentação à tese em favor de uma descontinuidade entre o pensamento tradicional e o pensamento científico, pois tal concepção restringe a explicação científica ao processo de indução daquilo que é observável (: 97-100; 348-49). Acrescenta ainda que "it is significant that whilst positivist philosophers of science like Carnap and Ayer saw religions as poles apart from science, it is some of their post-positivist successors who have taken the lead in advocating versions of the Similarity Thesis" (: 440).

Contudo, uma segunda bateria de críticas é mais certeira e Horton acusa o golpe, concedendo razão àqueles que apontaram que o pensador ligado ao sistema de teoria tradicional é menos conservador e mais crítico e reflexivo do que ele supunha e que a mente treinada cientificamente é menos crítica e reflexiva e mais conservadora que seu modelo apontava. Interessante com relação a isto é o quadro desvelado por Kopytoff (1981) acerca da "epistemologia" dos Suku do Zaire. Ele nota que o sistema de teoria Suku é mais aberto a alternativas teóricas do que Horton originalmente

supunha e que se encontra nessa visão de mundo uma dose de ceticismo insuspeitada por Horton, o que torna esse sistema relativamente análogo à epistemologia ideal da ciência ocidental no século passado, em que o conhecimento era separado da conjectura e onde havia uma forte pressão por demonstrações empíricas dos fatos vindicados. Outros autores ainda criticaram Horton por sua visão excessivamente idealizada do fazer científico, notando, entre outras coisas, que a ciência do Ocidente é mais do que um sistema de pensamento racional (cf. Goody 1977: 38), mas também um sistema de práticas, hábitos, poder etc.[2] A visão idealizada da ciência impediu Horton de notar que a ansiedade em torno das ameaças ao sistema de teoria e de categorias também se faz presente no fazer científico moderno.

Todas essas críticas aceitas por Horton o levaram a reformular parcialmente a argumentação final do artigo de 1967 (capítulo 7), acerca dos contrastes entre o pensamento tradicional africano e o pensamento científico tão característico do Ocidente em seu ensaio de 1982, "Tradition and Modernity Revisited" (capítulo 9). Então, ao invés da série de contrastes derivados da ausência/presença de alternativas teóricas e de ansiedade frente a ameaças ao sistema de teorização, Horton passa a mencionar uma síndrome do tradicionalismo cognitivo em que, embora aberto a alguma forma de mudança adaptativa a novas experiências, a teorização permanece consensual, a atividade de crítica teórica é pouco sistemática e o potencial da teoria se vincula estreitamente à vida prática. Contrastando com esta, Horton menciona a síndrome do modernismo cognitivo, caracterizada por uma concepção do conhecimento que enfatiza e incorpora a idéia de um processo gradual de progresso do próprio saber teórico e de um modo competitivo de teorizar que produziram, por um lado, um sucesso cumulativo no que diz respeito à explicação, predição e controle dos eventos no domínio dos fenômenos não humanos (ciências naturais), mas, por outro, pouco contribuiram para o avanço das ciências sociais devido ao fato de que neste domínio a competição teórica foi dominada por polêmicas acerca do que é moral, estética e moralmente aceitável (: 336).

Penso que é exatamente no momento em que Horton decide reformular sua versão dos contrastes entre o pensamento tradicional africano e o pensa-

2. Mais recentemente o trabalho de Latour & Woolgar (1986) atesta isto de forma etnográfica.

mento da ciência do Ocidente que a riqueza de sua análise começa a sofrer de um certo *deficit*. No capítulo em questão algumas mudanças sutis de tom e de intenção têm lugar. Em primeiro lugar a prosa do autor muda de estilo. Em lugar de um linguajar ácido e muitas vezes irônico para com os seus críticos e de um quase diálogo cúmplice com o leitor, o texto torna-se impessoal, excessivamente complicado e mais árido. Os exemplos retirados da etnografia africana — na realidade, de qualquer etnografia — diminuem a ponto de desaparecer; as evidências contextuais se deslocam da África para a filosofia ou sociologia da ciência. E é exatamente nesta constante referência rica ao mundo da vida africana que se encontra um dos pontos altos da análise de Horton.

Além disto, junto a todas essas mudanças tem lugar uma transformação dos pontos referenciais de seu exercício comparativo: o par África/Ocidente é substituído pelo árido par tradição/modernidade. O significado desta passagem não tem nada de misterioso já que tal travessia teórica tem sido realizada por tantos antropólogos. Mas seja feita por Horton ou por qualquer outro, ela é uma mudança de plano problemática porque, em primeiro lugar, põe no mesmo saco, sob o rótulo tradicional, as sociedades africanas e sabe-se lá o que mais. O que tem em comum para pertencer ao mesmo saco o pensamento religioso africano com sua riqueza ritual e sua parcimonialidade mitológica com o pensamento essencialmente mítico das sociedades tradicionais da América do Sul? Por que colocar lado a lado as rasas cosmologias africanas, cujos deuses fundadores são alheios e distantes do mundo dos vivos e cujos membros humanos também não estão lá muito interessados em saber dos detalhes da vida desses deuses, com as elaboradíssimas cosmologias do sudeste asiático? Em segundo lugar, não consigo deixar de suspeitar que, por trás dessa mudança de nível e do argumento que dela segue em favor da excepcionalidade do Ocidente moderno, está uma atualização um pouco mais sofisticada do etnocentrismo mais vulgar que Horton tanto foi acusado (injustamente, diga-se) e que ele tanto criticou em seus pares.

Interpreto esta passagem como um sucumbir momentâneo de uma excelente antropologia frente a uma filosofia a qual me falta autoridade e competência para avaliar. E julgo isto lamentável; não pela vitória de um campo sobre outro, mas pelo desperdício dos inúmeros talentos de um dos mais sensíveis etnográfos das sociedades da África Ocidental e de um dos

antropólogos com maior imaginação sociológica[3] em um campo em que não está estilisticamente à vontade. Não quero com isto afirmar nenhuma suspeita quanto a sua competência e familiaridade na literatura em questão, mas simplesmente afirmar que não é aí que seu talento se exterioriza em sua plenitude. É como o inegável talento musical de Lizt, que se exteriorizava com mais plenitude na escritura para piano do que na para orquestra.

A travessia rumo à dicotomia tradição/modernidade, tão ao gosto dos grandes elaboradores de sistemas, ameaça a seu modo uma compreensão equilibrada da oposição essencial para a Antropologia entre a unidade e a diversidade da experiência humana. Além de continuar a expatriar a unidade para outras disciplinas, tal mudança de plano analítico demonstra apenas uma diversidade particular, que passa a ser a única fonte possível de uma unidade a ser resgatada. Creio que ficaríamos melhor se adotássemos um programa menos ambicioso, uma posição intermediária, que foi a adotada por Horton nos outros ensaios deste livro e que tem sido recentemente advogada por Thomas (1991): realizarmos a crítica da etnografia atomística e embarcarmos em um projeto de uma antropologia comparada regional. Isto amonta, retirados muitos dos modismos retóricos e terminológicos tão em voga, a uma agenda não tão distante daquela avançada no início do século por Boas.

Curioso caso de antropólogo bem sucedido, Horton esteve pela primeira vez na Nigéria na década de 50, como parte de seu serviço militar. Retornando à Inglaterra, obteve um diploma por Oxford em fisiologia, psicologia e política. Foi membro do Departamento de Antropologia no University College de Londres, junto com Mary Douglas, Daryll Forde e outros africanistas. Em 1962, antes, portanto, de atingir sua maturidade intelectual, retornou à Nigéria, onde obteve uma posição no sistema universitário do país e onde se encontra até hoje — na University of Port Harcourt (Fardon 1994: 409; Horton 1993: 387). O caminho percorrido por ele é o inverso de tantos *émigrés* famosos de ontem e de hoje, que saem da periferia mundial para fazer sucesso nos principais centros universitários europeus e americanos (Tambiah e, mais recentemente, Appadurai e Mudimbe, para citar apenas alguns). O caso de Horton é curioso porque, de um modo ou de

3. Refiro o leitor ao seu ensaio "Stateless Societies in the History of West Africa", 1972, que reputo ser exemplar de sua sofisticada imaginação sociológica.

outro, seu ponto de fala é um país africano com um pobre índice de produção de cientistas prestigiados, aqueles para quem fala diretamente são seus estudantes africanos e, no entanto, é ouvido e muito bem ouvido alhures[4].

Seu exemplo aponta que é possível falar da periferia, para a periferia, não ser paroquial e, sobretudo, ser ouvido além da periferia. Se não houvesse outra razão, esta já seria suficiente para o gasto de tanta tinta e papel neste artigo de crítica voltada para o leitor brasileiro, que talvez conheça, mas que pouco lê este curioso e persistente autor.

Horton é um antropólogo que assume os riscos de manter um estreito laço com a tradição disciplinar, especialmente no que se refere ao esforço comparativo e na busca por generalizações. Talvez eu possa parecer herético e ofender alguns adoradores de heróis disciplinares, mas creio que sua antropologia, em termos de uma agenda geral, tem muitos pontos de contacto com a antropologia de alguns grandes nomes como Dumont, embora o africanista seja, obviamente, menos ambicioso. Ambos os autores dividem uma mesma visão de como se deve olhar o outro — a idéia do "colocar-se em perspectiva", idéia central nestes dois antropólogos. O conteúdo temático deste situar-se não é o mesmo, e isso é devido a orientações teóricas, estilos, ferramentas analíticas e talentos diferentes, mas também, e sobretudo, devido ao fato de que estudam realidades diferentes: África e Índia.

Tão influente em nossas paragens, o modelo dumontiano enfrenta dificuldades para abrigar o Brasil, que fica sempre em situações liminares, "a meio caminho". Em duas coletâneas relativamente recentes sobre a idéia de pessoa, tema caro à antropologia dumontiana, a primeira estritamente voltada para as sociedades africanas, a segunda com dois artigos escritos por africanistas (Jackson & Karp 1990 e Carrithers, Collins & Lukes 1985), as teorias dumontianas quanto muito são periféricas. Significa isto necessariamente uma pobreza do modelo? Absolutamente não! A resposta mais plausível seria: trata-se de uma abordagem originalmente elaborada para dar conta de uma situação particular (a ideologia hindu) e que não se aplica ou

4. Fardon (1994: 413) faz algumas ilações interessantes entre o fato de Horton escrever em uma Nigéria recém-independente e sua abordagem intelectualista com forte otimismo na ciência. Seria também interessante que um historiador da antropologia relacionasse essas ilações com o percurso inverso adotado pelos *émigrés* apontados acima e suas fortes pressões por uma abordagem simbolista, que Horton tanto critica nos capítulos 2 e 4.

perde poder explicativo quando tenta dar conta de outras situações, de outras realidades históricas e sociais.

Retornando ao Brasil, tão africano, talvez seja hora de buscarmos inspiração nos comparativistas africanos como Horton na realização de uma etnografia regional que inclua o Brasil e a África. O custo pode ser elevado, especialmente no que se refere aos nossos padrões de legitimação intelectual, que privilegiam um diálogo exclusivo, mas um tanto absurdo, com a Europa e América — curioso diálogo em que o outro não nos escuta. Mas os prêmios podem ser compensadores.

## BIBLIOGRAFIA

CARRITHERS, Michael, Steve COLLINS & Steve LUKES (eds.). 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. London: Cambridge Universaity Press.

FARDON, Richard. 1994. Keeping Faith with Science. *Africa* 64 (3): 406-14.

GOODY, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. London: Cambridge University Press.

HORTON, Robin. 1993. *Patterns of Though in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. London: Cambridge University Press.

______. 1972. Stateless Societies in the History of West Africa. In *History of West Africa*, Vol. 1 (J.F. Ade Ajayi & M. Crowder, eds.). New York: Columbia University Press.

JACKSON, Michael & Ivan KARP (eds.). 1990. *Personhood and Agency: The Experience of Self and Other in African Cultures*. Washington: Smithsonian Institution Press.

KOPYTOFF, Igor. 1981. Knowledge and Belief in Suku Thought. *Africa* 51 (3): 709-23.

LATOUR, Bruno & Steve WOOLGAR. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.

PEEK, Philip M. (ed.). 1991. *African Divination Systems: Ways of Knowing*. Bloomington: Indiana University Press.

TAMBIAH, Stanley J. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

THOMAS, Nicholas. 1991. Against Ethnography. *Cultural Anthropology* 6 (3): 306-22.